

Schmal Dániel

SZABADSÁG ÉS INDIFFERENCIA DESCARTES-NÁL ÉS A KÉSEI SKOLASZTIKÁBAN*

„Ennek magyarázata a teológusok feladata.” Descartes e mondattal utasítja vissza a szabadsággal kapcsolatos álláspontjának alaposabb kifejtését 1648-ban egy érdeklődő teológushallgató, Franciscus Burman előtt.¹ Minthogy tudatosan igyekezett távoltartani magát a szabadsággal kapcsolatos korabeli viták teológiai kontextusától, s a kérdés tisztán filozófiai megközelítéséhez ragaszkodott, hogy „mindenütt – akár még a törököknél is – befogadhassák, és ne botránkoztassak meg vele senkit”,² annál fontosabb számunkra az a néhány magánlevél, amelyben Descartes egy fiatal jezsuita, Denis Mesland kérésére tanainak teológiai alkalmazhatóságát igyekszik igazolni.³ Amint ugyanis leveleiből kiderül, meg volt győződve arról, hogy az általa kidolgozott elméletnél egyetlen filozófia sem áll mélyebb összhangban a hittel.⁴ E kettős megnyilatkozás – az elutasítás és a teológiai kérdésekkel való kísérletezés gesztusa – mélyen jellemző Descartes-ra. Amikor a szabadság kérdését vizsgálva az embert *in naturalibus* („a maga természetes mivoltában”)⁵ tekinti, egy olyan legitim nézőpontot választ, amely a korabeli skolasztikus gondolkodásban is jelen van, ám azonnal más nézőpontokkal – a bűnbeesett, a megváltott vagy az üdvözült emberi természet vizsgálatával – egészül ki. Descartes

* A tanulmány a Bolyai János Kutatási Ösztöndíjpályázat, valamint az OTKA 49541. sz. pályázat támogatásával készült.

¹ *Beszélgetések Burmannal*, AT V, 159; m.kiad. 76. Az „AT” a kötet- és az oldalszám megadásával Descartes műveinek következő összkiadására utal: René Descartes, *Œuvres*, éd. Charles Adam, Paul Tannery, Paris: Librairie Philosophique Jacques Vrin, 1996. Magyarul lásd az *Elméledések az első filozófiáról* jegyzeteiben a következő kiadás szerint: René Descartes, *Elméledések az első filozófiáról*, ford. Boros Gábor, Budapest: Atlantisz, 1994.

² Uo.

³ A címezett személyével kapcsolatban az AT a következő információkat közli: Denis Mesland 1615. márciusában született Orleans-ban, és tizenöt évesen, 1630. novemberében jelentkezett a jezsuita rendbe. Tanulmányait La Flèche-ben végezte, majd a Descartes-tal folytatott levelezés időszaka után, 1645. őszén a martinique-i jezsuita misszióba rendelik. 1646. elején hagyja el Franciaországot, először a karibi térségben tartózkodik, később a mai Kolumbia területén, Santa Fében (Bogota) tevékenykedik, s itt hal meg az 1670-es évek elején (1672-ben vagy 1674-ben). A Descartes-tal folytatott levelezés és a Mesland távozása között feltételezett kapcsolat – amit az egyik levél kéziratán található széljegyzet sugall (vö. AT IV, 345. „a” jz) – nem bizonyítható. (Vö. AT IV, 669, illetve Tad M. Schmaltz, *Radical Cartesianism: The French Reception of Descartes*, Cambridge University Press, 2002, 37. o. 36. jz.) Egy Benigne Bressonnak tulajdonított 1659-es kéziratban további információkat találunk Mesland missziós tevékenységéről. Vö. Jacques Petitjean Roget (éd), *Histoire de l’isle de Grenade en Amérique: 1649-1659* (1659), texte établi par Élisabeth Crosnier, Montréal: Les Presses de l’Université de Montréal, 1975.

⁴ Vö. AT III, 350

⁵ Vö. *Beszélgetések Burmannal*, AT V, 159; m.kiad. 76.

egyszerre állítja e megközelítések kompatibilitását, és szakítja el azokat a szálakat, amelyek e nézőpontokat összekötik.

Descartes szabadsággal kapcsolatos elméletei számos nehézség elé állítják az olvasót. Tanulmányomban mégsem ezeket, hanem azt a kérdést szeretném megvizsgálni, vajon a szabadság descartes-i koncepciója milyen kapcsolatban áll azzal a teológiai kontextussal, amelyre e levelek hivatkoznak, s amelyet műveinek teológus olvasói – Denis Mesland, Antoine Arnauld vagy Franciscus Burman – behatóan ismertek. Minthogy a szabadsággal kapcsolatos elméleti kérdések a kései skolasztika kitüntetett vizsgálódási területét képezték, Descartes-nak minden távolságtartása ellenére is pozicionálnia kellett magát a korabeli álláspontok között, vagy – ha elfogadjuk azt a vitatott nézetet, miszerint Descartes skolasztikus ismeretei meglehetősen szerénynek mondhatók – képzett olvasói mindenesetre e korabeli viták univerzumában helyezték el a descartes-i tanokat, így semmi esetre sem felesleges e viták háttére előtt szemügyrevenni Descartes szabadsággal kapcsolatos nézeteit. A következő lépésekben kívánok haladni: Néhány előzetes megjegyzés után (1. pont) a szabadsággal kapcsolatos kora 17. századi viták egy vázlatos térképét szeretném megrajzolni. Ehhez három, időben egymást követő elméletet fogok ismertetni (2–4. pont), úgy vélem ugyanis, hogy e történeti megközelítéssel lehet kijelölni annak a teológiai univerzumnak a határait, amelyben Descartes olvasói mozogtak a korban. Végül (5. pont) néhány megjegyzést fűzök a descartes-i elmülethez, amely olykor maga is mintha ebben az univerzumban mozogna, miközben máskor – mint láttuk – élesen elhatárolódik tőle.

1. A kései 16. és a korai 17. század a középkori teológia eredményeire támaszkodva a szabadsággal kapcsolatos viták egyik különlegesen virágzó korszaka volt.⁶ A diszkusszió kereteit katolikus oldalon a tridenti zsinat határozatai jelölték ki, melyek a kései Ágostonnal és Lutherrel együtt állították, hogy a bűnbeesett ember a bűn szolgájává vált, és kegyelem nélkül nem képes jót tenni. Más részről határozottan leszögezték, hogy a „szabad akarat nem vészett ki az emberekből, jóllehet meggyengült és rossz felé hajlott”.⁷ Az első kijelentés a pelagianizmustól, a második – a zsinati atyák értelmezése szerint – Luther kijelentéseitől határolta el a katolikus tanítást. „Ha valaki azt állítaná – fogalmaznak az zsinati kánonok –, hogy a szabad emberi elhatározás, amelyet Isten mozgat és serkent, semmi együttműködést nem tanúsít az őt serkentő

⁶ Vö. Schmutz, Jacob, „Du péché de l’ange à la liberté d’indifférence: Les sources angélogiques de l’anthropologie moderne,” in *Les études philosophiques* 2(2002), 169–98, 171.

⁷ Henri Denzinger –Karl Rahner, *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum*, Roma: Herder, 1976, 793.

és hívó Istennel való egyetértés formájában, [...], s ha akarná, sem volna képes az egyetértését megvonni, hanem lélektelen tárgy módjára [...] pusztán passzív módon viselkedik, átkozott legyen.”⁸ A „szabad elhatározás” fogalmára tehát katolikus oldalon különös hangsúlyt fektetnek a protestantizmussal folytatott vitákban, az Istennel együttműködő szabad emberi akarat mintegy a római álláspont védjegyévé válik a 16–17. században.

Az alapító szövegek azonban gyakran homlokegyenest eltérő értelmezések kiindulópontjai, így a zsinati határozatok imént idézett kulcsmondata is: „ha akarná (...), képes volna az egyetértését megvonni” (*posse dissentire si velit*),⁹ vagy – egyszerűbben – „ha akarja, képes ellenállni”. E kijelentésnek két markáns értelmezése bontakozott ki a 16. század végére, amelyeket mai szóhasználattal élve kompatibilista, illetve libertáriánus értelmezéseknek tekinthetünk. Az előbbi a szabad akarat és az akaratra nehezedő determináló tényezők összhangját, az utóbbi ezek összeférhetetlenségét állítja.¹⁰

Mielőtt e megközelítéseket közelebbről is szemügyre vennénk, egy előzetes megjegyzés kívánczik ide. A kegyelem problémája a 16–17. századi teológiában egy általános oksági sémába illeszkedik: a kegyelem kauzális hatást gyakorol a világban, olyan természetfeletti események oka, amelyek létrehozása meghaladja a dolgok természetes képességeit – ilyen a bűnbeesett ember esetében az a képesség, hogy olyan jót cselekedjen, amely számára üdvösséget szerez. A kegyelem, mint valamennyi hatóok, maga is „mozgat” (a szó arisztotelészi értelmében), vagyis valamit a potencialitás állapotából az aktualitás állapotába hoz. A zsinati határozat által felvetett kérdés így hangzik tehát: Lehetséges-e, hogy amikor Isten mint ok mozgatja a lelket, tevékenysége hatás nélkül maradjon, vagyis a lélek ellenálljon-e mozgatásnak? Másként fogalmazva: Önmagában hatékony-e a kegyelem, vagy csak a szabad akarat egyetértésének a függvényében? Ha így tesszük fel a kérdést, azonnal látható, hogy az ellenállás képessége – amit a „ha akarja, képes ellenállni” kijelentés az emberi szabadság zálogaként megkövetel – az isteni mindenhatóságot veszélyeztet. A kérdés tehát a következő: hogyan lehet egyszerre igaz a e két kijelentés?

- A szabad cselekvő, ha akarja, ellenállhat Isten oksági tevékenységének.

⁸ Uo. 814.

⁹ Uo.

¹⁰ A kortárs álláspontok kiváló összefoglalását adja a következő kötet: John Martin Fischer, Robert Kane, Derk Pereboom, Manuel Vargas, *Four Views on Free Will*, Blackwell: Malden-Oxford-Carlton, 2007.

- Isten oksági tevékenysége minden esetben ellenállhatatlan.

Az alábbiakban röviden ismertetendő három válasz az 1540-es, az 1580-as és az 1600-as évekből nemcsak a Descartes korában lehetséges alternatívákat jelölik ki, hanem egyszersmind a vita történeti fejlődését is jelzi.

2. Az első válasz a tridenti zsinat egyik résztvevőjétől, Domingo de Soto (1495–1560) kasztíliai teológustól származik. Soto a 16. század egyik legkiválóbb és legnépszerűbb domonkos teológusa, Francisco de Vitoria és Melchior Cano utóda a Salamancai egyetemen, az 1548-as augsburgi interim egyik előkészítője.¹¹ Soto a szabadság egy jól ismert, a 16. században már közhelynek számító meghatározásából indul ki:

Az az ok szabad [...], amelyik a cselekvéshez szükséges valamennyi feltétel rögzítése után képes cselekedni és nem cselekedni.¹²

Mit állít a definíció? Ha rögzítünk valamennyi okságilag releváns körülményt, egy természeti ok esetében megadtuk az okozat létrejöttéhez szükséges és elégséges valamennyi feltételt, azaz rögzítettük magát az okozatot is, míg egy szabad cselekvő esetében a megadott feltételek szükségesek, de az ágens szabad választása híján nem elégségesek ahhoz, hogy megkapjuk az okozatot. Szabadságról akkor beszélhetünk, ha azonos okok különböző okozatokkal kompatibilisek. Domingo de Soto érvelése a szabadság mibenlétének meghatározása után három lépésből áll. Először azt a kérdést vizsgálja, hogy vajon az isteni mozgató rész-e a cselekvéshez szükséges feltételek osztályának? Válasza egyértelmű igen. „Jóllehet azonban Istennek a cselekvéssel való együttműködése (*conkursus*) előzetes követelmény, mindazonáltal az akaratnak akkor is megvan a képessége a cselekvésre vagy a cselekvéstől való tartózkodásra, ha rögzítjük

¹¹ Soto, illetve a továbbiakban tárgyalandó skolasztikus szerzők részletes életrajza és a munkásságukkal kapcsolatos naprakész bibliográfia a következő honlapon található: J. Schmutz, *Scholasticon* (07.01.2010), URL = http://www.scholasticon.fr/Database/Scholastiques_fr.php?ID=1188

¹² *Illa enim causa libera est [...], quae positis omnibus requisitis ad agendum, potest et agere et non agere.* Domingo de Soto, *De natura et gratia*, 1.16, Paris: Jean Foucher, 1549, 58a (A mű első kiadása Velencében jelent meg 1547-ben.)

ezt.”¹³ A gondolatmenet kulcsa a „cselekvéssel való isteni együttműködés” (*concursum*) skolasztikus fogalma. Soto úgy véli, a kegyelmi segítség az okságnak ahhoz a sajátos típusához tartozik, amit a középkoron át végig meghatározó neoplatonikus séma a *concursum* kifejezéssel jelöl. Az elmélet szerint a teremtés folyamatosan és minden tekintetben a teremtőtől függ. A teremtés aktusa tehát nem egy egyszeri pillanatra (s nem is az első hat napra) korlátozódott, hanem koextenzív az idővel: Isten minden pillanatban létben tartja a dolgokat, s e fenntartó tevékenység – *concursum* – híján a teremtett szubsztanciák egyetlen pillanatig sem tudnak létezni. Ezzel párhuzamosan cselekedni sem képesek anélkül, hogy Isten mozgatná őket. Isten azonban e mozgatás vagy *influxus* révén nem a teremtett okok helyett cselekszik, hanem rajtuk keresztül: éppen oksági tevékenysége teszi képessé az okokat arra, hogy létrehozzák a saját hatásukat a maguk természetének megfelelően. Röviden szólva Isten nemcsak az oknak és az okozatnak, hanem az ok ok voltának is az oka, azaz maga az *okozás* (a potencialitásból az aktualitás állapotába történő átlépés) sem lehetséges isteni mozgatás nélkül.

Mit jelent mindez a szabad emberi elhatározás vonatkozásában? Ha az elhatározásnak önálló oksági szerepet tulajdonítunk (fel akarjuk emelni a karunkat, és a karunk felemelkedik), akkor az akaratot is Istennek kell mozgatnia ahhoz, hogy a saját természete szerint – vagyis az ember esetében szabadon – kiválthassa a maga okozatát. Az isteni konkurrenz ugyanis a dolgok saját természetéhez igazodik: a szükségszerű okokat úgy mozgatja, hogy szükségszerűen hozzák létre a hatásukat, a szabad okokat pedig úgy, hogy szabadon. Soto tehát – Aquinói Szent Tamásra hivatkozva – azt állítja: Isten részvétele az okozat létrehozásában nemhogy nem akadályozza a szabadságnak, éppen ellenkezőleg, lehetővé teszi azt. Ha az isteni mozgatás nem lenne része a cselekvéshez szükséges feltételek osztályának, a szabad cselekvő híján volna minden hatóképességnek, azaz egyáltalán nem tudna szabadon cselekedni.

Első lépésben tehát azt kellett belátnunk, hogy a szabad cselekvő azért állhat ellen Isten oksági tevékenységének, mert Isten oksági tevékenysége teszi lehetővé számára, hogy egyáltalán cselekvő, illetve szabad cselekvő legyen.¹⁴ A második lépés annak megállapítása, hogy vajon abban a konkrét pillanatban, amikor Isten egy meghatározott jó felé mozgat, a cselekvő képes-e nem, vagy nem a kijelölt jó felé mozogni. Soto itt a „képesnek lenni” kifejezés *de dicto* és *de re*

¹³ *At quamvis ille concursus sit praerequisitus, nihilosecius illo posito tunc etiam est in facultate voluntatis agere et cessare. Alias nullus dabitur requisitorum numerus, quibus positus voluntas possit agere et non agere, atque adeo neque erit libera.* 58b

¹⁴ Megjegyzendő, hogy e mondatban Isten oksági tevékenysége az első esetben speciális, vagyis a kegyelem mozgó tevékenysége, míg a második helyen általános.

értelmezésének hagyományos, arisztotelészi megkülönböztetésére támaszkodva megmutatja, hogy a „képes ellenállni” kijelentés kétértelmű. A modalitás *de dicto* értelmezése mellett a kijelentés hamis, hiszen ellentmondást foglal magában, hogy abban a pillanatban, amikor Isten mozgat, a mozgatott ne mozogjon. *De re* azonban igaz a kijelentés: a mozgatás pillanatban, amikor az ágens mozog, lehetséges, hogy ne mozogjon, amennyiben megvan benne a képesség, hogy a következő pillanatban ne mozogjon. A zsinati kijelentés tehát – „ha akarná, képes volna ellenállni” – Domingo de Soto értelmezésében annyit jelent, hogy amikor valaki a hatékony kegyelem állapotában van, szükségképpen mozog Isten felé: nem képes „cselekedni és nem cselekedni”, hanem – amíg ebben az állapotban van – csakis cselekedni képes, jóllehet nem veszítette el azt a képességét, hogy a következő pillanatban (amint a kegyelem hatása megszűnik) ne mozogjon. A cselekvő a kegyelem állapotában is képes tehát az isteni hatással ellentétesen cselekedni a szó e meghatározott értelmében: megvan benne az a *potentia*, hogy más esetben a jelenlegi cselekvéssel ellentétesen cselekedjen.

Soto érvének harmadik lépése azt mutatja meg, hogy az a lehetőség, amely az isteni mozgatás pillanatában nem valósul meg, azért marad megvalósulatlan, mert a teremtett ágens nem *akarja* megvalósítani. „Ha akarná, képes volna rá”, azaz ellenállhatna. A kegyelem azt a *tényt* okozza, hogy az ágens *de facto* nem áll ellen (hiszen nem akarja), és nem azt az elvi lehetőséget zárja ki, hogy – ha akarná – ellenállhatna. Ez utóbbihoz ugyanis, semmi egyébre nem volna szükség, mint arra, hogy akarja, márpedig az ehhez szükséges képességeknek maradéktalanul a birtokában van. Az a kommentár tehát, amit Domingo de Soto a zsinati állásponthoz fűz, összhangban áll az augusztiniánus-tomista hagyománnyal, amely az isteni mozgatás fogalmában implikált szükségszerűséget a tényként tekintett jelen szükségszerűségéhez köti. E kompatibilista értelmezésnek számos előnye van, amelyek egészen a 17. század végéig vonzóvá tették ezt az álláspontot. Tekintve például, hogy az isteni mozgatás „ellenállhatatlan”, az isteni gondviselést – a természeti és üdvtörténeti események csálhatatlan elrendezését – nem hiúsíthatja meg a szabad emberi döntés. Isten saját akaratát ismerve ismeri a szabad emberi akarat választását is, amelyet ellenállhatatlanul mozgat, jóllehet nem fosztja meg az ellenállás képességétől.

3. A szabad választás e kompatibilista értelmezésével szemben az 1570-es években kritikák sora fogalmazódik meg számos jezsuita komentátor munkásságában az Ibériai félszigeten. Ha Isten

ellenállhatatlanul mozgat – szól az ellenvetés –, akkor az ellenállás képessége szükségképpen üres, nem reális lehetőségen nyugszik. Álláspontjuk klasszikus kifejtése – ami a vita második szakaszát vezeti be – Luis de Molina 1588-as *De concordia* című művében olvasható.¹⁵ Molina úgy véli, hogy amennyiben az isteni mozgatást felvesszük a cselekvéshez szükséges követelmények közé, még mindig – mégpedig *de dicto* értelemben is – lehetséges, hogy az ágens cselekedjen és ne cselekedjen. Azaz a feltételek összessége Isten oksági tevékenységét is beleértve szükséges, ám (az akarat választása nélkül) nem elégséges a cselekvés meghatározásához. Szükséges egy olyan – mai kifejezéssel élve – „extrafaktor”,¹⁶ ami teljes mértékben indifferens, ez pedig maga a szabad elhatározás. Molinát követve hangsúlyoznunk kell, hogy a szóban forgó indifferencia nemcsak a választás pillanata előtt sajátja az akaratnak, vagyis nem csupán arról van szó, hogy *mielőtt* választanánk, képesek vagyunk így vagy úgy választani. Ez feltétlenül igaz. Ennél azonban sokkal fontosabb, hogy *abban a pillanatban* is rendelkezünk a libertariánus értelemben vett indifferenciával, midőn a választás aktusa végbemegy. Molina szerint ez már pusztán abból a tényből is következik, hogy az isteni mozgatás, amit felvettünk a cselekvéshez szükséges feltételek közé, nem előzi meg magát a cselekvést, hanem egyidejű vele. A körülmények rögzítése tehát a cselekvés – azaz a választás – pillanatára nézve határozza meg azokat a feltételeket, amelyek mellett képesek vagyunk cselekedni és nem cselekedni.

Molina ezen a ponton – kora számos teológusával együtt – szakít a modalitás temporális értelmezésével. A *Concordia* első könyvének utolsó fejezetében a következőkkel indokolja e lépést: Az akarat választása csak akkor szabad, ha a cselekvő előtt alternatívák állnak. Ha az alternatívák csak a választás pillanatát megelőzően léteznek, akkor az idő első pillanatában – a Biblia szerint a teremtés pillanatában – nem lehetséges szabad cselekvés. Ha igaz volna, hogy a jelen mindig szükségzerű, és az ágens csak a jövőre nézve szabad, akkor Isten nem teremthette volna szabadon a világot, hiszen a világ teremtését öröktől fogva akarta, márpedig sem az örökkévalóságot, sem a teremtés első pillanatát nem előzi meg idő. És ugyanígy a teremtés első pillanatában egy angyal sem szerethette szabadon Istent, hiszen az adott pillanatban a „szereti Istent” kijelentés határozott igazságértékkel rendelkezik, s ami megvalósult, az kizárja a vele

¹⁵ A *Concordia* modern kiadása: Ludovicus Molina, *Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia*, ed. Johannes Rabeneck SJ, Oña–Madrid, 1953.

¹⁶ Vö. Robert Kane, „Libertarianism”, in John Martin Fischer, Robert Kane, Derk Pereboom, Manuel Vargas *i.m.* 23. skk.

ellentétes lehetőséget. Nincsenek tehát – ami a szabadságnak szükséges feltétele lenne – nyitott alternatívák.

Az ilyen és ehhez hasonló problémák kezelésére dolgozta ki Duns Scotus azt az elméletet, amelyik a választás képességének nem temporális prioritást tulajdonít a választás aktusával szemben, hanem úgy véli, hogy a választás képessége (vagyis az akarat) lényegét tekintve előzi meg a saját aktualizálódását (vagyis az akarás aktusát). Egy angyal, aki egyetlen pillanatig létezik, ebben az egy pillanatban rendelkezik azzal az indifferens képességgel, hogy szeresse vagy ne szeresse Istent, s ugyanebben a pillanatban meg is valósítja valamelyik lehetőséget: tegyük fel, történetesen szereti.¹⁷ A cselekvő tehát az elmondottak értelmében a választás pillanatában is rendelkezik azzal a reális képességgel, hogy másként cselekedjen, mint ahogyan *de facto* cselekszik, hiszen a választásra való indifferens képesség szinkronban van a választás aktusával. Így a körülmények összessége (az isteni mozgatással együtt) sem determinálhatja az akaratot meghatározott cselekvésre. Másként fogalmazva: A cselekvés pillanatában a világ valamennyi tényének – köztük az isteni mozgatásnak – az ismeretében sem lehet megmondani, hogy az ágens az adott pillanatban hogyan cselekszik, *ha* magát azt a tényt nem ismerjük, hogy *történetesen* éppen így és így cselekszik.

Molina libertáriánus felfogása számos teológiai komplikációt eredményez, amelyek megmagyarázzák a molinizmussal szembeni erőteljes ellenállást a korban: Az elmondottak alapján jól látható például, hogy a kegyelmi ajándékokat adó Isten saját tevékenységének ismerete alapján nem tudhatja bizonyosan, hogy egy adott hívő megtér-e vagy megátalkodik. Továbbá ha az isteni kegyelmet az emberi választás teszi hatékonyvá vagy fosztja meg a hatásától, akkor lehetséges, hogy két ember közül, akik azonos kegyelemben részesültek, az egyik üdvözülni, a másik elkárhozik. Mi különbözteti meg e két embert? Csakis a saját választásuk. Így az első – a másodikkal összehasonlítva – saját kiválóságának köszönheti az üdvösséget, ami teológiaiilag elfogadhatatlan. Molina e problémákra a „közbülső tudás” elméletével válaszol, tanításának erejét azonban nem ez, hanem az a libertáriánus intuíció jelenti, amelyik a szó szigorú értelmében vett – minden fajta determinizmustól mentes – indifferenciát tekint a szabadság feltételének.

¹⁷ Vö. *Concordia* I. qu.1. a. 13. disp. 24, 156. skk. A tézis középkori gyökereivel kapcsolatban magyarul lásd Borbély Gábor, „A középkor filozófiája”, in Boros Gábor (szerk), *Filozófia*, Budapest: Akadémiai Kiadó 309–568, 470. skk. A scotista elmélet kora újkori recepciójával kapcsolatban pedig Schmutz 2002. 180. skk.

4. A kompatibilista álláspont egyik legismertebb képviselője a 17. század elején a kasztíliai Diego Álvarez volt, aki a domonkos rend képviselőjeként a *De auxiliis* viták egyik vezető teológusaként bírálta Molina álláspontját. Álvarez ragaszkodik ahhoz a tomista tételhez, hogy a mindenható Isten cselekvése ellenállhatatlan. Az Úr anyja nem mondhatta volna az angyali üdvözlés pillanatában az *ecce ancilla* ellenkezőjét, mert ezzel megakadályozta volna a gondviselés kibontakozását.¹⁸ Így az isteni mozgatás nem morális természetű, nem egyszerűen „rábeszéli” az embert a megfelelő cselekvésre, hanem a fizikai okok mintájára determinálja az akaratot. Az isteni cselekvés e mindig hatékony kauzalitását Álvarez *motio physicanak*, „a természetes okok mintájára történő mozgatásnak” nevezi. Amikor Isten okságilag hat az akaratra, a teremtet akarat ellenállhatatlanul mozog arra, amerre Isten akarja.

E *motio physicát* Álvarez egészen pontosan *praemotio physicának*, azaz olyan mozgatásnak nevezi, ami „a természeti okok módján, *előzetesen* determinál”. Mit jelent itt a „*prae*” (= előzetesen) kifejezés? Álvarez (rendtársai, Domingo Soto és Szent Tamás imént kifejtett elméletével összhangban) úgy véli: az isteni mozgatás mint természetfeletti ok nem helyettesíti, hanem éppenséggel lehetővé teszi a természetes ok – vagyis az emberi akarat – szabad működését. Isten „azt idézi elő, hogy az elhatározás képessége maga határozza meg magát” (*efficere ut ipsum arbitrium se determinet*).¹⁹ A *prae* kifejezés tehát mindennek előtt arra utal, hogy az isteni mozgatás előzetes feltétele az akarat mozgásának, pontosabban annak, hogy az akarat okként megnyilvánulhasson. Álvarez azonban az isteni mozgatás e korábbi voltát (Molina álláspontjával összhangban) nem temporális, hanem az elhatározással szimultán ható ok metafizikai prioritásaként értelmezi. Mint mondja, „Isten nem kezdeményezi (...) korábban a mi akarásunkat, mint ahogy a mi szabad elhatározásunk együttműködik vele.”²⁰ Ily módon Álvarez igyekszik beépíteni a tomista elméletbe a lehetőség szinkronikus értelmezését, amit a jezsuita szerzők – Scotus nyomán – döntőnek tekintenek a szabadság meghatározásában. Ezek szerint (láttuk) a szabad cselekvés két pillanatot feltételez. A korábbi pillanatban az akarat pusztán potencialitás gyanánt különböző választási lehetőségek előtt nyitott. A másodikban e lehetőségek egyike realizálódik. Scotus elmélete szerint e két pillanat nem temporálisan követi egymást, hanem egyszerre létezik mint egyetlen időpillanatban szimultán fennálló, de okként s okozatként

¹⁸ Diego Álvarez, *De auxiliis divinae gratiae et humani arbitrii viribus et libertate ac legitima eius cum efficacia eorumdem auxiliorum concordia* (1610), Lyon 1620. 91.6, 376a

¹⁹ 376b

²⁰ *Deus non inchoat physicè nostrum velle prius natura vel causalitate, quàm ad illud concurrat arbitrium nostrum.* 9.96.6, 401a

egymáshoz rendelt két mozzanat. Az ok a választás indifferens képessége, ami a szabad választás lehetőségének a feltétele, az okozat pedig e képesség realizálódása. Az isteni mozgatás pedig – amely Álvareznél ellenállhatatlan – e két szimultán tényező – ok és okozat – közé illeszkedik harmadikként: olyan magasabb hatóokként, amely – még mindig ugyanebben az egyetlen pillanatban – lehetővé teszi a kauzális hatást.

Álvarez elmélete tehát két részből tevődik össze: Az a tény, hogy Álvarez az első két mozzanatot (az indifferenciát és a választás aktusát) egyetlen pillanatba sűríti, lehetővé teszi számára annak kijelentését, hogy az egymással ellentétes lehetőségek felé nyitott képesség a maga csorbíthatatlan teljességében együtt és egyszerre létezik azzal a ténnyel, hogy e lehetőségek egyike – a másikat kizárva – megvalósult. Molinával egyetértésben azt állítja, hogy csak e szimultaneitás (azaz a választási képesség és a konkrét választás koegzisztenciája) biztosítja, hogy *maga* a cselekvés szabad legyen.²¹ Amennyiben ugyanis e két mozzanatot temporálisan rendezzük, a cselekvő csak a választás aktusa *előtt* volna szabad, mert amint az elhatározás megtörténik, már nem állhat fenn az indifferencia. Ellenben a két mozzanat temporális összehúzását lehetővé teszi az indifferencia és az elhatározás tényének koegzisztenciáját. „Mindebből az következik – állítja Álvarez –, hogy az akarat szabad, és olyan reális képességgel rendelkezik, amelynek birtokában feltétel nélkül képes *cselekedni és nem cselekedni*, méghozzá nemcsak a cselekvés elhatározása előtt, hanem magában abban a pillanatban is (*in ipsomet instanti*), amelyben cselekszik.”²² Annak kijelentése ugyanakkor – s ez alkotja az elmélet második sarkalatos pontját –, hogy e szimultán oksági folyamat harmadik elemként az ellenállhatatlan isteni mozgatást is megköveteli, lehetővé teszi, hogy Isten pusztán a saját tevékenységének ismeretében tévedhetetlen tudásra tegyen szert a szabad emberi döntésekről.

5. Hogyan illeszkednek Descartes szabadsággal kapcsolatos kijelentései a korabeli teológiai és filozófiai viták sokszínű összefüggésrendszerébe? Vajon kijelölhető-e a helyük a szóban forgó álláspontok térképén? Mielőtt e kérdésekre megpróbálnánk választ adni, vessünk ismét egy pillantást Álvarez elméletére, amely – Molina koncepciójával ellentétben – mai fogalmaink szerint kompatibilistának minősül, azt állítja ugyanis, hogy az isteni mozgatás csálhatatlanul

²¹ Kettejük elméletének összevetését lásd: Robert Sleigh Jr, Vere Chappell, Michael Della Rocca, „Determinism and Human Freedom”, in Daniel Garber, Michael Ayers eds, *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, Cambridge: Cambridge UP, 1998. 2 vols, II. 1195–1278, 1201.

²² *Ex his sequitur voluntatem esse liberam, et habere facultatem veram, qua possit absolute operari et non operari, non solum antequam se determinet ad operandum, sed etiam in ipsomet instanti, quo operatur.* 115.4, 469a

meghatározza, determinálja az akarat választását. Jól látható azonban, hogy az a determinizmus, ami a korabeli libertariánusok szerint az emberi akaratot fenyegeti, nem abból a számunkra ismerős fizikai szükségszerűségből táplálkozik, amely éppen a 17. századtól kezdődően kerül az érdeklődés középpontjába. A modern ember számára releváns determinizmus egyrészt a természettörvények, másrészt a múlt megváltoztathatatlanságának gondolatából táplálkozik. Thomas Hobbes szavai szerint „a tárgyak természeti hatóereje determinálja az akarattal bíró cselekvőket és teszi szükségessé az akaratot”,²³ ami maga is láncszem csupán a természeti okok sorozatában, amelyek minden tagja időben követi az őt megelőző és meghatározó okot. Álvarez és Molina ezzel szemben megegyeznek abban, hogy a választás aktusa előtt semmi nem determinálja a szabad elhatározás képességét. A vita fókuszpontjában számukra nem a múlt, nem az események szabályos láncolata, hanem a jelen pillanat áll.

Érdekes módon az a néhány descartes-i hely, ahol a szabadság problémájáról olvashatunk,²⁴ szinte kivétel nélkül e premodern kontextusba illeszkedik, s Descartes azokon a pontokon, ahol a természettudományok okságfogalma alapján ma indokoltnak tartanánk, egyáltalán nem tér ki a szabadság kérdésére. Úgy tűnik tehát, hogy a szabadsággal kapcsolatos problémák forrása számára nem a természeti kauzalitás és a fizikai törvények determinisztikus jellege. Mindezzel nem kívánom azt állítani, hogy Descartes szabadsággal kapcsolatos elmélete a korabeli teológia keretei közé illeszkedik hézagmentesen. Éppen ellenkezőleg. Descartes mintha éppen a versengő elméletek döntő pontjára nem figyelt volna fel. Ha gondolatait a korabeli skolasztikus megközelítésekkel vetjük össze, különös jelentőségre tesz szert az a Mesland atyának címzett, s a kiadók által 1645 február 9-re datált levél, amelyben Descartes kortársaihoz hasonlóan maga is megkülönbözteti a választás előtti és a választás alatti pillanatot, s azt a kérdést vizsgálja, milyen értelemben beszélhetünk szabadságról az egyik, illetve a másik esetben. A választás *előtti* pillanatról szólva hosszasan taglalja az akarat indifferenciájának a kérdését, a választás pillanatával kapcsolatban azonban a következőket írja:

²³ „Szabadság és szükségszerűség”, in Thomas Hobbes, *Logika, retorika, szofisztika*, (ford. és szerk. Bánki Dezső) Budapest: Kossuth Kiadó, 1998, 152.

²⁴ A Mesland-levelezés mellett elsősorban a negyedik elmélkedés 1641-es latin és 1647-es francia változatai (AT VII, 57–58., m. kiad. 72–73. o. illetve AT IX, 46.), amelyek között Michelle Beyssade szerint jelentős különbségek mutatkoznak (vö. Michelle Beyssade, „Descartes’s Doctrine of Freedom: Differences between the French and Latin Texts of the Fourth Meditation”, in John Cottingham ed, *Reason, Will, and Sensation: Studies in Descartes’s Metaphysics*, Oxford: Clarendon Press, 1994, 191–206.), valamint Az *ellenvetések második és hatodik sorozatára adott válaszok* egyes helyei (AT VII, 166. és AT VII 432–433.), a *Filozófia alapelvei* I. 37–41. (AT VIII-1, 18–20.), a Krisztina királynőnek címzett 1647. november 20-i levél (AT V, 85–86, m.kiad. 258–259. o), valamint A *lélek szenvedélyei* című mű III. könyvének 152. sk. cikkelyei (AT XI, 445. sk).

Ám ha a szabadságot pontosan abban az időben vizsgáljuk az akarat cselekedeteiben, midőn azok kiváltódnak, semmiféle semlegességet nem foglal magában (...), hiszen ami megtörténik, nem lehet, hogy meg nem történt maradjon, ha egyszer megtörténik. (...) [I]lyenkor a szabad, a spontán és az akaratlagos teljes mértékben egy és ugyanaz.²⁵

Ez az idézet a legjobb esetben is csak annak lehet a jele, hogy Descartes – a kommentátorok feltevésével ellentétben – nem fordított különösebb gondot levél a jezsuita címzettjének meggyőzésére. Láttuk ugyanis, hogy mind a molinisták, mind pedig tomista ellenfeleik a választás pillanatához rendelték az indifferenciát. Descartes utolsó megjegyzése – miszerint „a szabad, a spontán és az akaratlagos (...) egy és ugyanaz” – sem az egyik, sem pedig a másik hagyománnyal nem hozható összhangba. Legközelebb ahhoz az augusztiniánus alternatívához áll, amely az oratoriánus renden belül és az ekkor kibontakozó janzenizmus háza táján van jelen ebben az időszakban, s amelynek egyik programatikus írását, Gibieuf *De libertate Dei et creaturae* című munkáját Descartes is forgatta.²⁶ Úgy vélem, mindez nyomós érvként kell, hogy latba essen a descartes-i szabadságkonceptióval kapcsolatos vitában. A descartes-i elmélet nehézségei abból fakadnak, hogy a negyedik elmélkedésben olvasható szabadságmeghatározás *prima facie* éles ellentétben áll az említett Mesland-levél felfogásával. 1641-ben Descartes a következő kijelentést fűzte az akarat szabadságáról szóló soraihoz:

Ahhoz ugyanis, hogy szabad legyek, még csak arra sincs szükség, hogy mindkét irányba elmozdulhassak, hanem épp ellenkezőleg, minél inkább az egyik irányban törekszem – akár azért, mert értelmemmel evidens módon belátom, hogy ez az igaz és a jó választás, akár azért, mert Isten ezt a hajlandóságot helyezte bele gondolkodásom legmélyebb rétegébe –, annál szabadabban választom azt az irányt.²⁷

²⁵ *Libertas autem spectata in actionibus voluntatis eo ipso tempore quo eliciuntur, nullam indifferentiam (...) involvit; quia quod fit, non potest manere infectum, quandoquidem fit. (...) [A]tque tunc liberum et spontaneum, et voluntarium plane idem sunt.* AT IV, 174–175.

²⁶ Paris: Joseph Cottureau, 1630. Vö. Descartes Mersenne-nek írt 1631. októberi levelével: AT I, 219–220.

²⁷ *Neque enim opus est me in utramque partem ferri posse, ut sim liber, sed contra, quo magis in unam propendo, sive quia rationem veri et boni in ea evidenter intelligo, sive quia Deus intima cogitationis meae ita disponit, tanto liberius illam eligo.* AT VII, 57–58.

Az idézet az *Elmélkedések* további részeivel együtt azt sejteti az olvasóval,²⁸ hogy amikor az akarat szükségszerűen adja hozzájárulását a világosan és elkülönítetten megragadott ideákhoz, cselekvése – jóllehet ellenállhatatlanul megy végbe – szabad. Ezzel szemben az említett Mesland-levél szerint az akarat mindig képes az evidensen belátott jó ellenében határozni, cselekvése tehát mindaddig, amíg szabad, soha nem ellenállhatatlan.²⁹ E vélt vagy valós ellentmondást elemezve egyes kutatók annak a meggyőződésüknek adtak hangot, hogy Descartes már 1641-ben, vagyis az *Elmélkedések* megírása idején is az 1645-ös Mesland-levél indifferencia-fogalmával dolgozott,³⁰ mások úgy vélték, hogy Descartes a két időpont között megváltoztatta korábbi kompatibilista felfogását.³¹ A szóban forgó értelmezések ugyanakkor nem vették figyelembe a választás előtti pillanat és a választás momentuma között megállapított distinkciót s ennek követelményeit, amelyek – mint láttuk – a Descartes 1645-ös álláspontját kívül helyezik mind a jezsuita, mind pedig a mérsékelt tomista megközelítések körén, és vagy az 1640-es évek elején észlelhető augusztiniánus felfogás irányába mutatnak, vagy Descartes skolasztikus járatlanságáról tanúskodnak, esetleg – pozitív megfogalmazást adva az állításnak – egy olyan szellemi függetlenség jelei, amelyet a levél szerzője a teológusokkal való kapcsolatfelvétel stratégiai lépései során is maradéktalanul megőrzött. Mindezek fényében a descartes-i szövegek és a szabadsággal kapcsolatos skolasztikus elméletek összevetése kettős tanulsággal szolgál. Descartes egyrészt még nem a modern mechanika determinizmus-fogalmával dolgozik, de nem is azoknak a teológiai paradigmának a feltevéseihez igazodik, amelyet La Flèche-i iskolaévei alatt ismert meg, jóllehet ennek elemei lépten-nyomon felbukkannak a műveiben. Másrészt: a descartes-i szabadságelmélet a kor mércéjével mérve még akkor is kompatibilistának tekinthető, ha egyes értelmezői – éppen a Mesland levelek egy-egy megfogalmazást véve alapul – libertariánus olvasatát adták.³² Akárhogyan értelmezzük is a szóban forgó levél kényes sorait, a választás temporális feltételeinek 1645-ös elemzése megerősíti a negyedik elmélkedés nézőpontjának – a szabadság és spontaneitás összefüggésének – alapvető szerepét Descartes gondolkodásában. Amint Vere Chappell fogalmaz: „Mindez nem jelentéktelen mozzanata a

²⁸ Lásd különösen az AT VII, 36. sorait (m.kiad. 47. o). Lásd még AT IX:114. AT VII, 67, m.kiad. 84.

²⁹ Vö. AT IV, 173.

³⁰ Vö. Jean Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, Paris: PUF, 1945, (2. kiad.) 1950, 271.

³¹ Vö. Michelle Beyssade *i.m.*

³² Descartes libertariánus olvasatát újabban Lex Newman és C. P. Ragland igyekezett alátámasztani erőteljes érvekkel. Vö. Lex Newman, „Descartes on the Will in Judgement”, in Janet Broughton, John Carriero (eds), *A Companion to Descartes*, Malden MA–Oxford: Blackwell, 2008, 334–352. és Ragland, C. P., „Is Descartes a libertarian?” in D. Garber and S. Nadler (eds), *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2006, 57–90.

descartes-i filozófiának, ellenkezőleg, központi szerepet játszik ismeretelméleti vállalkozásában. A biztos emberi tudás legvégső alapját ugyanis az jelenti, hogy az elme képtelen a tévedésre, midőn állítja, amit világosan és elkülönítetten megragad.”³³

³³ Vere Chappell, „Descartes’ Compatibilism”, in John Cottingham (ed), *i.m.* 177–190, 182. Ugyanezt lásd: Robert Sleight Jr, Vere Chappell, Michael Della Rocca, *i.m.*, 1210.